# Os "símbolos" e o "drama" na Antropologia Política

RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO

No início dos anos 60, Lévi-Strauss publicava um artigo sobre a crise da Antropologia denunciando o acelerado processo de contato e desaparecimento das sociedades primitivas. O desafio, nessa época, era encontrar um modo de salvar um objeto para as ciências do homem, uma vez que as sociedades que tradicionalmente suportavam o trabalho do antropólogo estavam aceleradamente sendo introduzidas no mundo da moderna industrialização. Como Lévi-Strauss não estava à procura de culturas autênticas e de universos fechados mas justamente buscava a variedade e diversidade das criações humanas soube encontrar uma saída ao propor a impossibilidade de se imaginar um mundo totalmente homogêneo. A antropologia trabalha com as diferenças entre culturas e, por mais que as semelhanças chamem a atenção e que, etnocentricamente, o mundo industrializado olhe para sua periferia sempre procurando identificar-se nos outros, as diferenças ainda subsistem a ponto de ocupar folkloristas e antropólogos.

Entretanto, a antropologia ao superar a aparente crise de objeto, parece ter encontrado outras limitações depois do extraordinário êxito da obra de Lévi-Strauss. Quebrando as linhas metodológicas que caracterizavam as pesquisas nos anos 50, o estruturalismo avança vigorosamente pelo campo da filosofia, aproxima-se da lingüística e propõe novos rumos para a investigação. Sendo, sem dúvida, um marco para os cientistas sociais, coloca em pauta novos desafios e impõe um momento de balanço e reflexão.

Depois dos anos de sucesso e de ásperas críticas, quais as marcas deixadas pelos trabalhos de Lévi-Strauss?

Sem dúvida, sua preocupação com as estruturas de significado e com o sentido oculto dos produtos culturais formam o núcleo de seu legado. O empirismo que dominou a antropologia até essa época quase tinha feito esquecer que o trabalho da ciência é desvendar e demonstrar, e não contentar-se em descrever a diversidade e situar a explicação num plano geral e mecânico.

Além disto, o estruturalismo transformou em moda os procedimentos formais de análise. Em busca das oposições elementares, os antropólogos iniciaram uma nova catalogação das sociedades, num exercício infindável para demonstrar a repetição das mesmas estruturas ou as pequenas novidades de cada caso.

Sem diminuir a importância que teve esta redefinição da noção de estrutura e a preocupação com um maior rigor nas análises, quero discutir os problemas que teve que enfrentar a antropologia pós-estruturalista.

O artigo de abertura de uma nova revista aparecida em 1973 — *Journal of Symbolic Anthropology*[1] — parece um balanço sintomático das novas tendências. Nele se justifica a criação de mais uma revista, apesar dos numerosos periódicos já existentes, para abrir um debate ou, no mínimo, proporcionar a circulação de informações entre as várias correntes teóricas, uma vez que cada grupo de pesquisadores se mantém isolado e sua produção dificilmente passa pelo crivo da crítica externa. Esta nova revista se apresenta, pois, como eclética e define seu objetivo como sendo abrigar os trabalhos que: 1) exploram as relações entre a infra-estrutura e os processos ideológicos, e 2) mostram as relações entre os sistemas cognitivos e outros níveis da cultura.

Está claro que o esforço para identificar as diferentes correntes do pensamento antropológico moderno, feito nesta apresentação, já indica a preocupação com o diálogo. Talvez o diálogo direto seja impossível, mas o ato de pôr lado a lado os diferentes produtos é já uma solicitação para a comparação e a análise.

Esta proposta pode parecer um ingênuo ecletismo sem fundamento teórico, mas é preciso reconhecer que o conhecimento progride pouco se nos fecharmos em sistemas e, aquartelados e defendidos por pressupostos conhecidos, recusarmos a ida ao campo do adversário para experimentar suas armas e fazê-lo conhecer os nossos objetivos. Estas incursões são perigosas e muitas vezes inúteis mas estão no centro da produção antropológica atual.

---

1 SCHWIMMER, Erick. Design for a new anthropological journal. In: *Journal of Symbolic Anthropology*. Netherlands, The Hague, 1973.

Paralelamente à produção estruturalista, e mantendo continuidade com um ramo da produção antropológica anterior, acumularam-se trabalhos que enfrentam primordialmente os problemas relativos à relação homem-natureza e aos processos históricos de mudança sócio-cultural.

Por outro lado, o espírito humano entrava definitivamente em cena, dando origem a um grande interesse por todas as produções culturais que pudessem ser decifradas como uma linguagem. As criações ideológicas ganharam autonomia e foram sendo refinados os métodos de análise formal a elas aplicáveis. Entretanto, não tardou em reaparecer, a preocupação com os homens criadores de mitos.

Roberto Da Matta, em artigo anterior neste *Anuário* [2], mostra de maneira brilhante a oscilação do pensamento antropológico entre as teorias que têm o homem produtor de cultura como centro, e aquelas que trabalham comparativamente, recortando várias sociedades a partir de hipóteses gerais. Propõe uma relação entre essas orientações teóricas e o estilo de trabalho de campo que as origina, mostrando que uma experiência profunda e intensa do pesquisador de outras culturas leva-o a colocar problemas teóricos específicos e a valorizar o jogo de interesses que moldam as sociedades.

É verdade que a formação clássica do antropólogo, valorizando a observação participante, o obriga a entrar em contato com essa tradição que valoriza a história e busca explicações totalizantes.

Este contato com os primitivos apela à participação como condição de observação e ao mesmo tempo descobre a situação de marginalidade em que se escuda o cientista para trabalhar. Ao se aproximar dos primitivos para compreendê-los, o antropólogo é quase mentalmente levado a não aceitar a condição em que estão estes povos, e vivendo sua privação e os estritos limites que restam para sua pseudo-autonomia, o antropólogo reage como ocidental e precisa denunciar e defender seus companheiros que também são seu objeto de estudo. A consciência desta lealdade devida aos inferiorizados, aos marginalizados, obriga a pensar na historicidade das estruturas, tanto para entender a expansão do mundo industrial moderno quanto a transformação e muitas vezes o desaparecimento das sociedades primitivas.

É esta posição ambígua que leva o antropólogo, muito freqüentemente, a assumir a posição de denunciante romântico, defensor do bom selvagem ameaçado pela máquina.

---

2 DA MATTA, Roberto. Centralização, estruturas e o processo ritual. In: *Anuário antropológico 1976*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1977.

De qualquer modo, é difícil separar, no trabalho de campo, o interesse pelas estruturas cognitivas do processo que as gera, e especialmente dos perigos que as ameaçam. Creio que esta condição de trabalho e a tradição que a sustenta explicam em parte porque a antropologia, no fim da década de sessenta, se move da decifração de mitos para outros temas como a compreensão dos rituais.

Especialmente na Inglaterra, os aportes trazidos pelo estruturalismo sempre estiveram sob uma única crítica. A sólida implantação empirista da antropologia inglesa fornecia um ângulo privilegiado para analisar e desconfiar do estruturalismo lévi-straussiano. Esta atitude encontra eco nos Estados Unidos e, pela base comum do empirismo, antropologia cultural e social se aproximam e buscam novos caminhos que, entretanto, têm que ser abertos dentro dos limites já demarcados pela descoberta das estruturas de significação e pela incorporação de um certo refinamento nas técnicas de análise.

Não é de meu interesse fazer uma história recente do pensamento antropológico, mas simplesmente estabelecer o *background* da obra de alguns autores influentes neste momento. Entre eles, sem dúvida, está Victor Turner, de formação britânica, mas atualmente trabalhando nos Estados Unidos.

Movendo-se dos mitos para os ritos, Turner procura justamente estabelecer um compromisso entre a herança estruturalista e os processos de formação das estruturas simbólicas.

Deixo de lado muitos de seus livros mas gostaria de indicar que *Forest of Symbols* significou um mergulho na simbologia de uma sociedade africana em busca do significado particular e do modo de organizar a vida através dos símbolos. Entretanto, é *The ritual process: structure and anti-structure*[3], publicado em 1969 (traduzido para o português em 1974), que dá a Turner uma posição definitiva entre os cientistas sociais contemporâneos, pois apresenta um conjunto de reflexões que, partindo da análise dos rituais africanos, pretende oferecer um modelo geral, aplicável a todas as sociedades. Ao retomar uma preocupação globalizante que não se fazia presente nas obras desta época, abriu um largo campo para a investigação mas, ao mesmo tempo, flanco para críticas.

Usando sua enorme sensibilidade, Turner analisa os ritos de passagem entre os Ndembu de Zambia e procura responder à pergunta: que significa a existência tão generalizada de ritos de pas-

---

3 TURNER, J. W. *The ritual process — structure and anti-structure*. Chicago, Aldine Publishing Company, 1969.

sagem quer em sociedades primitivas quer em sociedades estratificadas?

Van Gennep já mostrara que estes ritos, sendo essencialmente modos de realizar uma transição entre estados ou posições sociais, caracterizam-se por três fases. A primeira, chamada de separação, compreende os comportamentos simbólicos que explicitam o distanciamento do indivíduo ou grupo com relação a posição que ocupam na estrutura social ou no conjunto das condições culturais que definem seu "estado". A segunda fase é chamada marginal ou, como prefere Turner, liminar, e caracteriza-se por sua ambiguidade, pela criação de um momento de exaltação em que os significados normais aparecem invertidos, em que os fracos ganham força e todos os símbolos da sociedade estruturada perdem seu valor. É o entreato em que aqueles que se submetem a um rito de passagem sentem-se em contigüidade e comunicação perfeitas, reunidos em uma mesma condição e afastados das diferenças que normalmente os separam. Esta situação ao apagar distinções cria um congraçamento entre as classes, os sexos, as linhagens e coloca os participantes em um estado de humildade, silêncio, aceitação do sofrimento e da loucura. Impõe-se a igualdade como oposto à hierarquia. Mas, esta homogeneização tem um preço. Implica na entrega total do indivíduo ou grupo que, vivendo este momento integralmente (e não como alguém que desempenha vários papéis), deve afastar-se de seus interesses imediatos para criar uma nova sociabilidade que é, por si mesma, criadora de novos símbolos, novas possibilidades de comportamento, novos discursos. Esta liberação criadora produzida nas situações liminares é que faz com que elas sejam aproximadas da loucura, uma vez que nelas, os significados comuns podem ser postos entre parênteses e novas combinações e inovações podem aparecer

A terceira fase nos ritos de passagem é a superação desta liminaridade pela integração na estrutura, pela recolocação do iniciado em sua condição de *personna* dentro de seu novo *status*. É a volta ao funcionamento da sociedade, isto é, das distinções de estratos e linhagens, dos sexos e de idades. Para Turner, o interesse destas situações de liminaridade está nesta

> mistura que oferecem de humildade e socialização, de homogeneidade e companheirismo. Defrontamo-nos, nestes ritos, com um momento dentro e fora do tempo e dentro e fora da estrutura social secular...
>
> É como se houvesse dois grandes modelos de interrelações humanas justapostos e alternativos...

O primeiro é o da sociedade como um sistema estruturado, diferenciado e às vezes hierarquizado, de posições político-legais e econômicas com muitos tipos de avaliações separando os homens em termos de "mais" ou "menos". O segundo, que emerge nos períodos liminares, é o da sociedade como desestruturada (ou rudimentarmente estruturada) e em estado de indiferenciado *comitatus*, comunhão de indivíduos iguais que se submetem conjuntamente à autoridade geral dos que são ritualmente mais velhos.

Prefiro o termo latino communitas em vez de comunidade para distinguir esta modalidade de relações sociais de uma área de vida comum [4].

Está claro, neste trecho, a oposição básica com que opera Turner: estrutura X communitas. Sua preocupação teórica é recuperar a noção de movimento para explicar as sociedades. É romper o apertado círculo da análise sincrônica.

A noção de estrutura teve usos muito variados nas ciências sociais mas, quase sempre, significou uma camisa de força que impedia os movimentos da sociedade. Criando o oposto da estrutura, Turner busca a negação da rigidez e do imobilismo, mas, ao colocar o princípio de dinamismo fora da ordem social, garante apenas a necessidade de momentos de desordem que devem ser superados, pois não há modo de um grupo humano conseguir sua subsistência e continuidade senão impondo-se uma organização.

De tudo isto eu infiro que, para indivíduos ou grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que envolve sucessivas experiências de alto e de baixo, communitas e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem do *status* de baixo para o do alto se faz através de um limbo de falta de *status*. Neste processo, os opostos, por assim dizer, constituem um ao outro e são mutuamente indispensáveis [5].

O que é certo é que nenhuma sociedade pode funcionar adequadamente sem esta dialética. Exageros de estrutura podem levar a manifestações patológicas de communitas fora ou contra a lei. Exageros de communitas, em certas religiões ou movimentos políticos de tipo nivelador, podem ser rapidamente seguidos por despotismo, super-burocratização ou outros modos de rigidez estrutural... Maximização da communitas provoca a maximização da estrutura, o que, por seu turno, produz impulsos revolucionários em direção a renovadas communitas. A

[4] Idem, p. 96.
[5] Idem, p. 97.

história de toda grande sociedade oferece evidências destas oscilações ao nível político [6].

Segundo Turner, a sociedade pulsa em um movimento ritmado, criando uma constante tensão entre estrutura e anti-estrutra. A communitas existe, como potencialidade, onde quer que se distingam fracos e fortes, isto é, dominantes e dominados ou membros plenos e marginais (*outsiders*).

> Profetas e artistas tendem a ser homens do limiar e da marginalidade, lutando com apaixonada sinceridade para despojar-se dos clichês associados às incumbências de *status* e papéis e entrar, de fato ou imaginariamente, em relações vitais com outros homens [7].

É importante ressaltar que qualquer sistema estruturado suporta permanentemente, nas suas franjas, uma relativa liminaridade. Áreas que se expandem em terras de ninguém e que potencialmente podem constituir-se nos momentos e nos lugares em que as normas são congeladas e onde os valores e os axiomas culturais podem ser reexaminados. A liminaridade é pois, potencialmente, um período e uma zona em que se dá a reinvenção da sociedade.

Ao debruçar-se sobre este momento de criação e encontro, Turner está procurando explicar o movimento concreto das estruturas, as razões pelas quais há uma história, e está, ainda, delimitando uma área de liberdade dentro do constrangimento. Porém, não deixa esperança de alargamento da experiência comunitária em convivência com a estrutura:

> Em diferentes sociedades e em distintos períodos para cada uma, um ou outro destes *antagonistas imortais* (para tomar emprestado termos que Freud usa com sentido diferente) prevalecem. Porém, juntos, eles constituem a *condição humana* no que diz respeito às relações dos homens com outros homens [8].

Seu entusiasmo o leva a escutar as novidades e a fermentação que há na comunidade igualitária dos dominados, mas sua teoria o obriga a olhar para o outro pólo do movimento pendular universal que caracteriza as sociedades. A estrutura, permanente negação da communitas, impõe seus limites e suas marcas, quer porque ex-

---

6 Idem, p. 129.
7 Idem, p. 128.
8 Idem, p. 130.

prime um dos lados necessários da condição humana universal, quer porque os homens não podem sobreviver na indistinção.

A vida em sociedade exige, no mínimo, a organização de um sistema produtivo e isto implica em ordem, coesão e submissão aos objetivos do grupo.

> Nas religiões de sociedades pré-industriais este estado (communitas espontânea) é visto como um meio para se alcançar um envolvimento mais pleno no jogo rico e múltiplo dos papéis estruturais. Nisto há talvez uma grande sabedoria pois, os seres humanos são responsáveis uns pelos outros no que diz respeito à satisfação de necessidades simples, tais como alimentação, vestuário e o cuidadoso ensinamento das técnicas materiais e sociais. Tais responsabilidades implicam na ordenação cuidadosa das relações humanas e dos conhecimentos sobre a natureza [9].

Como condição necessária para se pensar a humanidade, esta oposição entre forças da ordem e da desordem está no indivíduo e na sociedade e portanto responde a uma condição natural (e por isso universal) para a existência de uma dinâmica social.

Sem dúvida, esta visão da sociedade justifica o entusiasmo que demonstra por Bergson e que o faz reconhecer a proximidade entre sua noção de communitas e a de moralidade aberta definida pelo filósofo. É o *"élan* vital", capaz de acumular-se e explodir nos vazios deixados pela estrutura que cria a comunhão. Turner se deixa levar pela contemplação estética dos ritos, das peregrinações, dos grandes momentos de encontro em que a fraternidade libera energia permitindo efêmeras revoluções.

Entretanto, seu entusiasmo logo arrefece:

> A communitas espontânea tem algo de mágico. Subjetivamente alimenta o sentimento de um poder sem limites. Mas, este poder, se não se transforma não pode ser imediatamente aplicado aos detalhes organizacionais da existência social. Não há substituto para o pensamento lúcido e a vontade persistente [10].

Voltamos a este dualismo natural onde o homem aparece dividido entre sua natureza social (que impõe a estrutura) e sua espontaneidade criadora individual (communitas). Ao nível da socieda-

[9] Idem, p. 139.
[10] Idem, p. 139.

de se reproduz uma tensão entre dois estados que estão presentes também em cada homem.

Em suma, os momentos de euforia comunitária são gerados dentro da sociedade, mas têm sua razão última no acúmulo de energia que brota quer em momentos ritualmente previstos, quer em tempos históricos favoráveis e que permitem um "mergulho regenerativo no abismo da communitas" [11].

O que faz falta é uma pergunta sobre a historicidade das estruturas, sobre as forças que as movem e as condições em que estes momentos renovadores podem emergir. Turner começou sua obra criticando a antropologia social que tomava os padrões estruturais pela sociedade e não reconhecia seu caráter dinâmico. Entretanto, fixou ainda mais a estrutura ao colocar fora dela, na natureza, a explicação do porque, de repente, a ordem é invadida pela desordem, mostrando que isto não constitui uma ameaça. Naturalmente a sociedade se recompõe. Terá absorvido alguns novos traços, terá sofrido um processo de *revitalização* (o termo é de Turner) e reaparece com mais força [12].

Vendo as estruturas sociais como em estado de tensão, teria sido possível perguntar que forças a estão movendo e se abriria um caminho para explicar como se geram os intervalos de communitas e também sua força ou fragilidade. Por outro lado, esta perspectiva não levaria a uma lei geral do movimento das sociedades [13], ainda que permitisse compreender como cada tipo de sociedade, percorrendo um caminho seguramente tortuoso porque resultado do confronto entre os grupos e segmentos que a compõem, desenvolve uma espiral de transformação.

Esta facilidade com que chega à lei geral faz com que Turner diminua, ou mesmo não veja, as diferenças entre as sociedades humanas. Seus achados para os rituais Ndembu passam a ser alargados e comparados com outras sociedades com a mesma facilidade com que passamos das peregrinações mexicanas para as da idade média.

Um dos primeiros problemas com que o autor deveria ter se confrontado é com a diferença entre uma sociedade igualitária ainda que segmentada e uma sociedade estratificada, isto é, com um sistema de dominação operando. Este problema é fundamental se estamos tentando uma análise das estruturas como produtos histó-

---

11 Idem, p. 139.
12 Idem, p. 132.
13 Idem, p. 132.

ricos, mas pode ser dispensado na perspectiva de Turner porque ele vê a estrutura como uma forma e considera apenas a universalidade de sua função coercitiva para obtenção de fins sociais.

Entretanto estou menos interessada em denunciar um erro metodológico que em refletir sobre uma problemática que Turner fez emergir à consciência dos antropólogos.

Sob sua influência, surgiram vários trabalhos que procuram apreender esta efemeridade que é a "communitas" em nossa sociedade e que estão preocupados com a emergência de momentos espontâneos e renovadores dentro dos quadros já velhos da estrutura de classes. Nisto reside tanto o interesse quanto o perigo da obra de Turner, porque, se coloca lentes de aumento para ver as frestas abertas para uma movimentação não pré-determinada pela estrutura sócio-econômica, estabelece imediatas ligações com um espontaneísmo irracionalista, muito em moda especialmente no pensamento político contemporâneo.

A crise das interpretações políticas convencionais se manifesta plenamente nos anos 60, com as explosões aparentemente selvagens dos jovens, dos negros ou das mulheres. Os acontecimentos de maio de 1968 marcaram profundamente a consciência política daqueles que buscavam um caminho para compreender e para transformar a sociedade industiral impessoal e burocratizada que diluía os conflitos e as diferenças. Neste contexto, o novo pensamento político procura enfatizar o que há de criativo e inovador em todos os momentos sociais que não podem ser classificados pelos critérios políticos tradicionais.

A obra de Turner abre caminhos para estas análises e por isso mesmo teve enorme receptividade. Seus discípulos publicaram trabalhos onde enfrentam temas contemporâneos como o Movimento de Maio ou as comunidades hippies procurando recuperar seu sentido contestatório e regenerador da sociedade esclerosada. Esta politização da antropologia, que é simultânea à incorporação das técnicas antropológicas a trabalhos de ciência política, pode, em parte, ser creditada a Turner. Seus trabalhos, neste aspecto, foram muito provocadores e, ao suscitar pesquisa e reflexão sobre temas fundamentais, trouxeram consigo um embrião de transformação, pois estão abertos a críticas e contribuições novas.